



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

104-105 | 2006

Anthropologie et Histoire face aux légitimations politiques

Histoires de *thuyul*

Notes sur l'économie morale et politique du commerce avec le monde des esprits à Java Centre

Thuyul Stories: Notes on the Moral and Political Economy of Transactions with the Spirit World in Java Centre

Romain Bertrand



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/2428>

DOI : 10.4000/jda.2428

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 389-416

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Romain Bertrand, « Histoires de *thuyul* », *Journal des anthropologues* [En ligne], 104-105 | 2006, mis en ligne le 01 juin 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/2428> ; DOI : 10.4000/jda.2428

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

Histoires de *thuyul*

Notes sur l'économie morale et politique du commerce avec le monde des esprits à Java Centre

Thuyul Stories: Notes on the Moral and Political Economy of Transactions with the Spirit World in Java Centre

Romain Bertrand

Toni et T'sien Ong : les ravages de l'envie à Karangkajen

- 1 Dans le quartier de Karangkajen, situé aux marges méridionales de la ville de Jogjakarta¹, au centre de l'île de Java, la crise économique qui s'est déclenchée durant l'été 1997 a eu des effets dramatiques sur le niveau d'emploi dans certains secteurs du marché des biens d'équipement. Le concessionnaire sino-indonésien d'un garage vendant des véhicules Toyota et Mitsubishi a choisi, pour anticiper la décrue du pouvoir d'achat des classes moyennes, de licencier plusieurs de ses employés. Toni, l'un des vendeurs, faisait partie de ce premier dégraissage. Originaire de Malang, à l'est de Java, Toni a vu sa vie entière s'effondrer. Sa femme et sa fille âgée de trois ans, qui vivaient avec lui dans une chambre louée au mois dans une pension bon marché de Karangkajen, ont été contraintes de regagner Kudus (une ville du nord de l'île) pour y vivre avec sa belle-famille. Toni a préféré rester à Jogja pour y chercher du travail. Anglophone car diplômé de la « Faculté des métiers de l'industrie touristique » d'une business school islamique locale, il a retrouvé six mois plus tard un emploi de guide touristique dans une petite société de la jalan (rue) Prawirotaman travaillant en partenariat avec les hôtels pour Occidentaux. Mais son salaire actuel (il gagne quatre fois moins que lorsqu'il était « cadre commercial », soit environ 40 euros par mois) ne lui permet pas de faire revenir à Jogja son épouse et leur unique enfant. Aussi les relations avec sa belle-famille s'enveniment-elles.
- 2 À 34 ans, sa vie lui inspire regrets et défiance². Comme tant de migrants chassés des cités côtières du nord de Java par la contraction brusque du marché de l'emploi, Toni espère

pouvoir rassembler mois après mois assez d'argent pour « installer sa famille » dans son village natal, près de Malang. Il envisage d'y ouvrir un petit garage pour faire commerce de motocyclettes usagées et d'accessoires automobiles. Il avait d'ailleurs commencé à faire bâtir une maison près de la demeure de ses parents, mais n'ayant pu payer les traites de son prêt, la construction s'est arrêtée nette à hauteur des trois premières rangées de parpaings. La maison, belle et spacieuse, devait coûter 140 millions de roupies (2 400 euro), mais Toni n'en gagne désormais que 2,4 millions par mois. Tout un avenir d'aisance et de notabilité s'est brisé à cause de la krismon (acronyme de la crise monétaire).

J'étais le seul des trois fils à avoir fait des études. Mon oncle disait que j'aurais pu devenir fonctionnaire. Maintenant, ma femme me méprise et je ne connais presque pas ma fille.

- 3 Dans ces conditions, on comprend aisément les sentiments de haine qui l'animent lorsqu'il évoque son ancien patron, T'sien Ong, le gérant sino-indonésien du garage Toyota. Lors d'une veillée animée en compagnie de ses amis³ – tous trentenaires et tous employés dans le secteur touristique qui fait le renom de Jogjakarta – Toni pousse l'accusation à son extrême, d'abord à mots couverts, puis explicitement :

Le patron, tout ce qui l'intéressait, c'était l'argent, comme tous les Chinois. Les Chinois ne pensent qu'à l'argent. Regarde sa maison, regarde tous les enfants qu'il a ! Mais son argent, c'est grâce à nous qu'il le gagnait, grâce à nous ! Il se passait des choses étranges dans le garage. Un des panneaux publicitaires, fixé à un poteau sur le parking, ne tenait pas. Alors un des gars est monté pour resserrer le fil de fer. Et là, d'un coup, il est tombé et il s'est cassé la jambe sur un tas de ferraille ! Deux minutes avant, il était là-haut, il s'était bien attaché. C'était vraiment étrange [aneh]⁴, cet accident. Et puis, quelques jours plus tard, un autre type est monté pour fixer le panneau. Il est tombé et il s'est fracturé la colonne sur les bidons au pied du poteau. Il est mort sur le coup, le gars ! On a tous pensé que c'était pas normal, ces problèmes-là. Le lendemain, je suis parti vers 19h, j'étais pas rassuré, et là j'ai vu une chose au sommet du poteau, une lueur, et puis une grande silhouette blanche qui bougeait. J'ai regardé et là, j'ai compris que c'était un Singe Blanc [Kethek Puteh] ! Un Singe Blanc, vraiment grand ! Je l'ai bien vu à cause de la lueur. Il était venu pour prendre la victime, pour boire son sang.

- 4 La mention explicite du Singe Blanc constitue une violente mise en accusation de T'sien Ong. Car ces créatures maléfiques, pourvues de crocs et de griffes acérés, que l'on croise dans les lieux déserts à la nuit tombée, n'interfèrent dans les affaires humaines qu'en vertu d'un « pacte » (perjanjian) conclu avec un individu envieux et cupide. Les termes de ce contrat (le terme janji a une connotation d'acte notarié autant que de promesse formelle) sont les suivants : le Singe Blanc apporte la prospérité à celui qui la réclame en échange de sacrifices réguliers ou de faveurs particulières. Le récit de Toni présente de ce point de vue certaines spécificités par rapport aux versions les plus répandues de l'histoire du Singe Blanc. Bu Harto, une vieille dame qui vend des oignons et du piment de Bantul au marché central de Jogja, la rapporte de la façon suivante :

Le Singe Blanc, on ne le trouve que dans certains endroits. Il y en a beaucoup sur les pentes du Mont Kemukus⁵. Si on veut le voir, il faut demander l'aide d'un « homme avisé » [orang pintar, un praticien de l'occulte]. C'est l'envie qui pousse les gens vers le Singe Blanc. Par exemple, dans un village, il y a une femme qui veut être riche. Elle veut avoir des bijoux, une jolie voiture, une maison plus grande. Mais son mari ne gagne pas assez et elle, elle ne veut pas travailler. Alors elle demande au Singe Blanc de lui envoyer de l'argent. Et le Singe Blanc, il accepte mais il lui dit : « tu dois construire une chambre spéciale pour moi dans ta vieille maison. Même si tu construis une autre maison, tu ne dois jamais détruire cette chambre, jamais. Et la chambre doit être toujours dans l'obscurité, tu dois fermer les fenêtres, et personne ne doit jamais y entrer, surtout pas ton mari. Tu y viendras tel jour, tous les mois, pour m'y retrouver ». Alors la femme fait comme il dit, et tous les mois, le même jour, disons un vendredi, elle va dans cette chambre et le Singe Blanc s'unit à elle. Mais le mari se rend

compte que ce n'est pas normal que sa femme ait autant d'argent, qu'elle s'achète des tas de choses aussi chères. Et il voit qu'elle s'absente tous les troisièmes vendredis du mois. Alors il pense qu'elle a un amant, et un jour il la suit. Là, il entend des bruits, il entre dans la chambre, il voit le Singe Blanc avec sa femme et il se met à crier. Alors le Singe Blanc, furieux, dit à la femme : « tu m'as trompé. Maintenant, tu seras plus pauvre qu'avant », et il disparaît. Alors le mari et la femme deviennent très pauvres, ils portent des loques et les voisins se moquent d'eux.

- 5 Cette histoire, telle qu'elle m'a été contée plusieurs fois (toujours par des femmes), contient une condamnation sans appel de l'arrogance et du désir de vivre au-dessus de ses moyens. La « femme de mauvaise vie », prête à passer outre les interdits moraux les plus élémentaires pour acquérir un train de vie supérieur à ses voisins, ne gagne finalement rien, sinon son désespoir et la ruine de son ménage, à commercer avec les créatures maléfiques du « monde invisible ». Cette comptine prend même de nos jours une tonalité particulière. De nombreux magazines nationaux, comme *D&R* ou *Tempo*, ont consacré des éditions spéciales à la figure suspecte de la « femme carriériste », la *wanita karier*. Au vu des réactions publiées dans le courrier des lecteurs, la *wanita karier* semble choquer profondément le lectorat populaire, au motif qu'elle fait ouvertement fi de la morale sexuelle et de sa vie de famille pour satisfaire ses ambitions personnelles. Le discours moral dominant à Java Centre, en particulier dans la région de Jogjakarta, dénie en effet à la femme le droit à un désir autonome. Une épouse doit non seulement supprimer ses propres « pulsions » (*nepsu*), mais aussi réfréner celles de son mari. Elle est, en somme, gestionnaire des désirs de sa maisonnée⁶. Le propos de Bu Harto est tout à la fois une critique de l'adultère, de la richesse « mal acquise », et une réaffirmation des principes communautaires : la solidarité intrafamiliale et entre voisins, le refus de l'excès et de l'ostentation, le caractère mauvais de l'amour du gain (*karem dunia*) et les effets délétères de la jalousie (*rasa iri*) en termes d'harmonie sociale. La convoitise et la concupiscence sont en effet rangées par la plupart des habitants de Karangajen dans la catégorie des *hawa nepsu* : les « passions mauvaises » qui, comme la colère, troublent l'esprit et empêchent l'individu d'atteindre à cet état idéal de quiétude (*ketentreman*) qui prévient les rixes létales entre voisins et entre affins.
- 6 En quoi l'histoire du Singe Blanc de Toni enrichit-elle notre analyse de la situation politique à Java ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord donner le fin mot de l'histoire. L'accusation portée par Toni et par d'autres à l'encontre de T'sien Ong s'est transformée en une rumeur dévastatrice. Les gens ont commencé par boudier ouvertement son garage (qui effectue également les réparations sur les modèles courants). D'après certains, il aurait même reçu des lettres anonymes (*surat kaleng*), que l'on peut imaginer xénophobes. Aussi, pour couper court au déclin de sa réputation et de son établissement, T'sien Ong a-t-il choisi de s'expliquer en démentant aussi vite que possible la rumeur. On ne m'a pas raconté de quelle manière il l'a fait (et peut-être ne l'a-t-il jamais vraiment fait : peut-être la rumeur est-elle morte d'elle-même, épuisée après avoir couru des semaines durant d'arrière-cour en arrière-cour). Il n'a d'ailleurs pas souhaité évoquer avec moi cette affaire. Mais d'après les habitants de Karangajen, il a soudainement « cessé de faire le fier avec eux » (*dia tidak menyombong lagi*), alors qu'il était auparavant « trop arrogant » (*terlalu congkak*) et agissait de façon hautaine (*merangah*). Il est de ce fait permis de remarquer que la tragédie de T'sien Ong a trouvé une issue relativement heureuse eu égard à d'autres histoires du même type.
- 7 Autrement dit, l'accusation de commerce avec les créatures maléfiques a contribué ici, sinon à inverser le rapport de force entre nantis et laissés-pour-compte, du moins à

ouvrir un canal de débat – fragile et provisoire, certes, mais tout de même assez efficace pour convoquer une angoisse et une menace – entre un notable et le reste de la communauté locale. Dans le sourd bruissement de commentaires indignés qui a accompagné l'accusation portée par Toni contre T'sien Ong, se sont en effet trouvées réaffirmées les exigences morales que les petites gens brandissent à l'encontre des tenants de positions d'autorité afin de les maintenir en-deça d'un niveau critique d'exactions : exigences de modestie, d'humilité, de respect des solidarités communautaires et familiales et de redistribution de l'excessive richesse au moyen de rites de commensalité, d'actes d'évergésie et d'œuvres pies (*amal jariah*). L'histoire du Singe Blanc fait écho à la peur et à la rancœur que suscite le succès individuel. En contrepoint se lit un rêve d'harmonie et de justice économique, un rêve enraciné dans un fantasme d'abolition des inégalités sociales qui peut, le cas échéant, mener à la révolte millénariste⁷.

La marchandisation du rapport au « monde invisible »

- 8 La possibilité du commerce avec le « monde invisible » (*dunia kang samar, dunia gaib*) a toujours suscité de nombreux problèmes, d'ordre technologique autant que théologique. Au plan technologique (au sens des savoir-faire qui permettent de « voir » le monde des esprits et d'agir à travers lui sur le monde social), mes interlocuteurs javanais tiennent pour acquis que la méthode la plus simple, pour qui souhaite s'adjoindre le concours d'un démon domestique, consiste à aller consulter un spécialiste : un « homme avisé » (*orang pintar*). Il existe en effet à Java plusieurs types de praticiens de l'occulte, soit, par ordre de malévolence croissante : le « guérisseur » (*dukun*), le « magicien » (*guru ngaji*), le « spiritualiste » (*seorang paranormal*) et « l'envoûteur » (*tukang santet*). Chacun de ces personnages est présumé capable de maîtriser les techniques de communication avec les « esprits » (au sens générique d'entités invisibles, *makhluk halus*). Certains *dukun* n'hésitent d'ailleurs pas à se présenter comme des fournisseurs de démons au moyen d'encarts publicitaires publiés dans des revues spécialisées comme *Posmo* ou *Misteri*. Pour se procurer un *thuyul* (un petit esprit chapardeur), il suffit donc de l'acheter, pour un prix qui oscillait en 1998 entre 2 et 10 millions de roupies (soit de 40 à 180 euro). Il s'agit ici d'une forme de négociation indirecte, fortement marchandisée, avec le « monde invisible » – puisque les *orang pintar* jouent le rôle de courtiers en magies. Il existe cependant aussi de nombreux manuels de djinnologie qui expliquent dans le menu détail comment « inviter » les créatures invisibles⁸.
- 9 Pour comprendre la façon dont la croyance aux créatures invisibles peut devenir un outil de débat entre une communauté locale et ses notables, il est aussi nécessaire de garder présente à l'esprit la double acception de l'idée de commerce avec le monde des esprits. Si les relations des humains avec les démons commencent par la conclusion d'un « pacte » impliquant des obligations réciproques accomplies sur un mode rituel, elles sont toutes entières mûes par la cupidité et sont fortement marchandisées : on peut acheter ou louer un *setan*, et celui-ci n'a souvent pas d'autre fonction que de rapporter de l'argent à son propriétaire. Les histoires de *thuyul* équivalent en particulier à un discours critique sur les inégalités de fortune, qui mettent à mal l'harmonie du quartier, et sur la convoitise et l'envie – ces « passions mauvaises » qui mènent à la déchéance morale. Le Singe Blanc de Toni se range de fait dans la vaste rubrique des magies de richesse : les *pasugihan* (de la racine javanaise *sugih*, « richesse »)⁹. On trouve un nombre prodigieux de *pasugihan* à Java

Centre : des amulettes (*jimat*), des incantations (*aji* ou *mantera*), des philtres et potions (*jamu pasugihan*) ou encore de fines aiguilles dorées (*susuk rezeki*) que les femmes se glissent sous la peau pour « avoir de la chance » en affaires. Il existe même une divinité de la fortune (dans les deux sens du terme), au corps mi-humain mi-serpent, qui prend tantôt une apparence féminine (Ny Blorong) et tantôt une apparence masculine (Ki Blorong), et qui se manifeste dans les « lieux isolés »¹⁰. Il est enfin souvent fait mention d'un personnage allégorique, *Mbak Rijeki* (Soeur Bonne Fortune), auquel les joueurs de cartes invétérés vouent un culte.

- 10 Mais le motif sacrificiel (l'exigence explicite du sang d'une victime en échange de la réussite financière) apparente plutôt l'histoire de Toni au cycle populaire des *thuyul*. Les *thuyul* sont de petits esprits chapardeurs, qui ressemblent de loin à de jeunes enfants habillés seulement d'une étoffe nouée entre les jambes. Ils sont toujours chauves (d'où leur surnom populaire de « boules à zéro », si *gundul*), ont des oreilles pointues, de longues dents en lame de scie et un nez difforme avec des narines démesurément larges et longues. En Malaisie péninsulaire, il est fréquemment dit que les *thuyul* sont les manifestations spirituelles des enfants décédés en bas âge, et donc une catégorie particulière de revenants ou d'âmes errantes. À Java Centre, les *thuyul* sont plutôt considérés comme une « race » de créatures spirituelles (*sejenis makhluk halus*) ou une « variété » de démons (*macam setan*), c'est-à-dire comme une classe autonome de djinns. Mais pour Ibu Aryanti, une vieille dame originaire de Bandung qui a longtemps fait office d'accoucheuse (*dukun bayi*), les *thuyul* sont bien les manifestations spirituelles des bébés morts-nés : ce sont des « enfants sans nom » (litt. des « enfants pas encore nommés », *belum dinamakan*), puisqu'ils n'ont pas subi les rites d'inclusion dans la société humaine.
- 11 À Karangkajen, on dit en outre qu'un *thuyul* est si bête qu'il a « peur de son propre reflet » et qu'il peut rester fasciné des heures durant par le ballet des poissons rouges dans un bocal. Pour se prémunir de ses chapardages, il suffit dès lors d'installer un miroir ou un aquarium dans la pièce qui contient les économies en menue monnaie de la famille : figé dans une contemplation muette, le *thuyul* se fera surprendre par l'aube¹¹. N'ayant pu remplir sa part du contrat passé avec son maître, il s'en retournera penaud vers un dur châtiment (on ne nourrit pas un *thuyul* bredouille). Les *thuyul* ne sont pas nécessairement considérés comme des créatures méchantes, et rares sont les récits qui les créditent d'avoir agressé physiquement un être humain. On ne dit jamais qu'un *thuyul* « tue », mais seulement qu'il est autorisé par son propriétaire à s'emparer de l'âme d'une victime, à « manger son esprit » (*makan jiwanya*), ou bien à boire son sang. Le geste meurtrier est accompli par le possesseur du *thuyul*, non par celui-ci.
- 12 D'après l'anthropologue Koentjaraningrat, si les *thuyul* sont bien « des démons (*setan*) qui peuvent rendre les gens riches », ils peuvent également « être maîtrisés et dirigés par un *dukun* (un guérisseur-shamane) afin d'expulser un esprit malveillant » du corps d'un patient rongé par la maladie¹². Instruments de la cupidité haineuse d'un individu sans scrupules ou au contraire auxiliaires de guérison lors de la cure shamanique, les *thuyul* sont donc des êtres moralement neutres, les récipiendaires et les exécutants d'intentions (*niat*) et de désirs (*nepsu*) qui ne leur appartiennent pas¹³. Il est d'ailleurs techniquement impossible de converser avec eux. Enfants morts-nés ou démons inférieurs, ils n'ont pas appris le langage des humains. Tout au plus peut-on essayer de les dresser comme des animaux domestiques en sollicitant leurs réflexes pavloviens, selon le schéma « nourriture contre argent ». C'est pour cela qu'on utilise toujours l'expression *memelihara thuyul*, « élever un *thuyul* », pour qualifier la relation que les humains

entretiennent avec eux. Dénué d'intentionnalité propre, le thuyul accomplira indifféremment le bien ou le mal, au gré du dessein de celui qui se l'est soumis.

- 13 Le trait le plus frappant, dans les histoires de thuyul, réside cependant dans la relation étroite qui les unit à l'argent. Ainsi, pour Mas Saham, jeune serveur dans une pension appartenant à une riche famille de bijoutiers Kalang de Kota Gede :

Les thuyul sont comme des biens de consommation [komoditi, anglicisme]. Tu peux les acheter, les faire travailler, puis les revendre. Si tu veux un thuyul, il faut que tu ailles voir un orang pintar [un magicien], ou alors un tukang santet [un envoûteur]. Il te dira de faire ascèse pendant, disons, trois ou sept jours. Après il t'emmènera là où vivent les thuyul, dans un cimetière ou un « lieu inquiétant »¹⁴. Là, tu t'assoies et tu médites jusqu'à ce que tu puisses les voir. Si tu as respecté le jeûne, si tu t'es bien concentré, tu ouvres les yeux et tu les vois qui passent autour de toi. L'orang pintar dépose alors une coupelle avec du sang devant lui, et les thuyul viennent, parce qu'ils sont attirés par l'odeur du sang. À ce moment-là, tu fais ton choix : tu en prends un plus gros ou un plus petit, comme tu veux. L'orang pintar te le capture et t'explique comment le nourrir et t'en servir. Après, tu rentres chez toi, et le soir, tu montres au thuyul un billet de banque, par exemple un billet de 10 000 roupies. Le thuyul ne sait pas lire, alors il reconnaît seulement le dessin sur le billet, et il ne te rapportera que ce genre de billets. Chaque nuit, il ira chez tes voisins et il volera ces billets-là, et il te les rapportera. Mais en échange, il faut que tu lui offres des victimes, des gens de ta famille, surtout des enfants, ou alors des employés de ton usine, si tu es patron. Mais tu n'as pas besoin de les tuer toi-même : tu les montres au thuyul et il comprend qu'il peut les prendre, qu'il peut manger leur âme. Par exemple, s'il y a un accident de bus avec un très jeune conducteur, tout le monde croit que c'est un accident, mais en fait c'est le patron qui l'a sacrifié à un thuyul. Les gens qui « font travailler » des thuyul, ça ne se voit pas tout de suite. Mais au bout d'un moment, dans un quartier ou un hameau, les gens se rendent compte que ce sont toujours les mêmes billets qui disparaissent : dans ton sac il y a plusieurs billets de 50 000 roupies et un seul de 10 000, et c'est celui-là qui disparaît, et ce n'est pas normal, parce qu'un voleur normal aurait pris le tout. Alors on commence à se poser des questions, et on se dit « tiens, celui-là il ne travaille pas beaucoup et pourtant il a acheté une moto toute neuve », ou alors il porte des vêtements différents chaque semaine, des vêtements chers. Alors là, on sait qu'il y a quelque chose de bizarre [aneh] et on le surveille.

- 14 Pour illustrer la dernière partie de son propos, Mas Saham se réfère ensuite à un jeune voyou du quartier, notoirement impliqué dans le trafic de drogues dures à destination des touristes. « Celui-là, par exemple, il ne fiche rien de toute la journée, alors les gens peuvent dire qu'il a des thuyul pour lui ». Comme je lui fais remarquer que tout le monde est persuadé que le jeune homme en question revend du shabu-shabu (pilules d'amphétamines), et que la source immorale de son train de vie n'appelle pas d'explication surnaturelle particulière, Mas Saham me rétorque que l'un n'exclut pas l'autre et que « quand on est assez mauvais pour vendre de la drogue, on n'hésite pas à appeler des thuyul ». « D'ailleurs, conclut-il avec aplomb, un thuyul, ça coûte cher. Seuls les voyous peuvent s'en payer ici ». Il faut en effet prendre l'équivalence entre thuyul et komoditi établie par Mas Saham au sens littéral. Comme en témoigne un encart publicitaire publié dans la revue Posmo, les thuyul sont vraiment un bien marchand. Ils ont une valeur fluctuante sur le marché des magies de richesse, se louent et se cèdent sous forme de baux avec dépôt de garantie :

Vous souhaitez devenir le propriétaire d'un thuyul ? Si vous désirez vous enrichir rapidement, que l'argent vienne tout seul à vous, acquérez dès à présent un thuyul, sur la base d'un contrat de trois mois, avec une clause qui vous garantit que l'argent que vous mettrez en caution vous sera intégralement restitué. Sans effets secondaires. Également disponibles toutes espèces d'esprits ainsi que divers genres de magies et de mystères. Conditions avantageuses pour célibataires et familles, sans nécessité aucune d'une chambre

spéciale. Si vous êtes intéressé, contactez immédiatement Mas Slamet, agence de Djakarta, délégation de Cirebon. Tel. 021-918 10 XX¹⁵.

- 15 Un site Internet s'est même spécialisé dans la vente par correspondance de *thuyul*. Plusieurs variétés, joliment nommées, sont proposées. Le « *thuyul Maestro* », modèle haut de gamme facturé 14 500 \$, est « particulièrement rusé et travailleur » : il peut « distinguer un vrai billet en dollars ou en roupies d'un faux » et « opère dans un rayon de 15 à 20 km ». Le « *thuyul Professional* » peut rapporter des billets de 10, 20 et 50 000 roupies et agit dans un rayon de 10 à 15 km. Le « *thuyul Master* », quant à lui, « court très vite et est habile à disparaître » : il est actif « de 9h du soir à 4h du matin ». Le « *thuyul Defensive* », qui ne coûte que 5 725 \$ (avec une réduction exceptionnelle de 24 %), n'a pour unique compétence que de « protéger votre argent contre les incursions des *thuyul* de vos voisins » : il a en effet été dressé à « avoir une peur panique de voir disparaître l'argent ». Enfin, l'option « *thuyul Enterprise* » permet de s'offrir « une équipe de 4 à 5 *thuyul* solides et acharnés (*tangguh*) » qui « ne redoutent pas les chiens, ne se laissent pas aisément décourager et [sont] très loyaux ». Les auteurs du site annoncent fièrement que les revenus qu'ils ont tirés en un an de leurs activités de « vente au détail » « dépassent très largement le PIB du pays ». Ils ont néanmoins décidé de suspendre provisoirement leurs livraisons, du fait que certains de leurs élevages (*peternakan*) de *thuyul* leur ont été dérobés ou ont été dévastés par des « foules en furie »¹⁶. L'usage de la langue et de l'iconographie du commerce international est certes ici particulièrement frappant (prix en dollars, offres promotionnelles, gamme de produits labélisés). Mais il ne s'agit que d'une variation sur le thème imaginaire ancien d'un rapport consubstantiel du *thuyul* à l'argent, qui culmine dans la transformation d'une créature surnaturelle en un bien marchand.

- 16 La fréquence des histoires de *thuyul* à Jogjakarta lors de mes séjours de recherche entre 1998 et 2001 tenait peut-être d'ailleurs à deux séries de phénomènes définissant un rapport angoissé à l'argent. L'un est structurel : c'est la prégnance d'une économie de négociations (*tawar-menawar*) propre aux marchés locaux, dans laquelle l'acheteur n'est jamais sûr à l'avance du prix auquel il pourra se procurer un bien. Car le prix des denrées alimentaires de base comme le riz et les condiments dépend directement de celui de l'essence, régulièrement augmenté tant pour satisfaire aux exigences du Fonds monétaire international et de la Banque mondiale que dans le but d'apurer les comptes désastreux de la Compagnie nationale des hydrocarbures¹⁷. Dans une économie de marchés à dominante rurale, trop de facteurs aléatoires, comme l'état des récoltes et les rumeurs de pénurie, interviennent dans la formation des prix pour que l'on puisse les anticiper correctement¹⁸.

- 17 Le second phénomène est d'ordre conjoncturel : il s'agit des flambées brusques du taux d'inflation provoquées par l'effondrement du cours international de la roupie, puis par la désorganisation des réseaux d'approvisionnement en milieu rural. Ainsi, le taux d'inflation est passé de moins de 2 % en décembre 1997 à 12,7 % en février 1998. En glissement annuel, il a été de 6,7 % en 1998 et de 57,7 % en 1999¹⁹. Sans être exagérément matérialiste, ni même déterministe, il est permis de penser que l'état permanent d'incertitude quant au prix des biens de consommation courante tend, en période de grave crise économique, à stimuler le recours aux figures imaginaires de la décrue du pouvoir d'achat. L'angoisse de la perte d'argent (le vol par un *thuyul*, donc par un voisin jaloux) prend alors un relief nouveau dans les villages. Encore faut-il noter aussitôt que la croyance aux *thuyul* n'est pas un phénomène propre au monde rural : j'ai recueilli

plusieurs récits de rencontre avec des *thuyul* de la bouche de jeunes cadres djakartanais et d'une collègue indonésianiste javanaise – qui se souvient d'avoir aperçu un « petit enfant noir comme la suie » courir en ricanant sur une plage de Pangandaran avant de « disparaître ». Les publicités de *dukun* vendeurs de *thuyul* ne sont pas moins nombreuses à Djakarta que dans les campagnes.

Qui possède des thuyul ? Figures de la bienséance et « argent rapide »

- 18 La question de savoir à qui l'on impute l'usage de magies mauvaises ou le commerce avec les créatures démoniaques permet par ailleurs de dresser la carte des stéréotypes dépréciatifs qui délimitent une vision morale spécifique de la « communauté » locale. Et là encore, le rapport à l'argent joue un rôle-clef. Outre le jeune désœuvré qui verse dans le trafic de stupéfiants (la figure classique du caïd de quartier : le *jago*), la femme de mauvaise vie et le patron arrogant figurent souvent au nombre des accusés potentiels (sans parler de la classe politique nationale, dont beaucoup tiennent pour acquis qu'elle possède un accès privilégié au monde invisible pour le meilleur et surtout pour le pire). Le point commun entre ces types de personnages, qui ne possèdent pas en égal partage la richesse ou le pouvoir, est en fait double.
- 19 D'une part, ils sont tous, d'une certaine façon, des « nouveaux riches », c'est-à-dire des gens dont la fortune est d'origine récente et liée à certains secteurs précis d'activité productive. Les richesses acquises grâce aux pactes démoniaques, de l'avis général, « ne durent pas ». Elles sont dites « froides », « stériles », c'est-à-dire improductives. Elles ne peuvent être comparées à la « vieille richesse » (*sugih kuna*), c'est-à-dire au pécule productif transmis de génération en génération dans les familles de marchands de *Kota Gede* à Jogja et de *Laweyan* à Solo : le *rezeki*. Un *rezeki*, par exemple sous la forme d'un héritage inattendu, « vient à quelqu'un sans effort apparent, mais on pense souvent qu'il s'agit d'une récompense pour une action charitable ou désintéressée accomplie par le passé, ou bien d'une rétribution pour un sacrifice personnel ou une pratique ascétique » (le terme *rezeki* signifiant autant la Bonne Fortune en un sens allégorique que le gain inespéré en un sens strictement matérialiste)²⁰. D'où le fameux proverbe solonais : « on ne court pas après le *rezeki*, c'est le *rezeki* qui vous court après » (*wong ora ngoyak rezeki, rezeki sing ngoyak wong*). Autrement dit, celui qui cherche trop avidement la chance ne la trouvera pas (et inversement, toute action désintéressée sera récompensée un jour).
- 20 La pensée aristocratique javanaise classique fait montre d'un virulent mépris pour les activités de négoce, et tourne sans cesse en ridicule le personnage grotesque du marchand empêtré dans son souci obsessionnel du profit²¹. Dans le milieu *priyayi* (la noblesse de robe de Java), qui a irrigué la société de ses valeurs, la quête du profit est jugée inconvenante, car elle se situe aux antipodes de la pratique ascétique qui seule permet l'acquisition et l'exercice du pouvoir. Le souci de l'argent est ainsi considéré par les poètes de cour comme le signe d'un mode de vie « grossier » (*kasar*), et partant comme le symptôme d'un manque de civilité et d'une absence de grandeur d'âme. Mais pour les gens de Jogjakarta, il existe en fait deux types génériques d'argent. D'une part, il est un « bon argent », à caractère productif, qui est acquis par l'effort sur soi ou qui vient en récompense d'une vie de vertu, et que l'on lèguera à ses enfants sous forme d'héritage sonnante et trébuchant : le *rezeki*. De l'autre, il y a un « mauvais argent », que l'on appelle

« l'argent rapide » (*uang cepat*) ou « l'argent impur » (*uang haram*). Celui-ci est le produit d'actes immoraux comme les pactes démoniaques, le vol et la duperie. Il ne dure jamais et se paie du prix fort de l'ostracisme dans l'ici-bas. La « jeune fortune » des nouveaux riches (*sugih muda*) – estimée au moyen d'une série de signes extérieurs (la taille de leur maison, la qualité de leurs vêtements et la valeur de leur voiture) – constitue, à la différence du *rezeki*, le produit de modes illégitimes d'accumulation. Autrement dit, elle est le fruit de façons désapprouvées d'amasser de l'argent, comme le négoce de faveurs sexuelles, le trafic de drogues ou certains types d'activité spéculative (les transactions immobilières, le prêt sur gages).

- 21 Par exemple, Mas Jaba est convaincu que c'est au marché (*pasar*) qu'il y a le plus de *thuyul* : « il y en a vraiment partout là-bas, des centaines, des milliers peut-être ! ». Car au marché, l'argent se donne à voir, par exemple lorsqu'une vendeuse fouette une pile de batik (étoffes teintées à la cire) avec une liasse de petites coupures issues de sa dernière vente pour « attirer la chance ». Pourtant les accusations ne portent jamais sur les familles établies de négociants. Les « grandes familles » de commerçants n'ont pas besoin de *thuyul* : elles ont un *rezeki* d'une ampleur telle qu'il peut « durer » plusieurs générations. En revanche, un revendeur d'articles de sports originaire de Djakarta et qui avait récemment installé un étal sur la *jalan* Malioboro, au centre de Jogja, était souvent désigné à mi-mots par les vendeurs du marché couvert comme un propriétaire de *thuyul*. Nul n'appréciait sa concurrence déloyale : il revendait au détail des t-shirts fabriqués à Bali, affichant ainsi son mépris des productions locales (Jogja se targue, au même titre que Solo, d'être le haut-lieu de fabrication du batik javanais). On peut encore citer le cas connexe d'une milliardaire de Djakarta, Ibu Djuriah, qui fut publiquement accusée d'ensorceler les orphelins dont elle avait décidé d'assurer l'éducation :

Les détectives de la police de Djakarta Sud ont placé trois hommes en détention afin de les interroger sur le rôle qu'ils auraient joué dans la diffusion d'histoires fallacieuses à propos d'une femme milliardaire. Le Colonel Nono Suprijono, chef du poste de police local, a déclaré dimanche que les trois hommes avaient diffamé Djuriah Dian Maimun Al Rashid, une milliardaire de 49 ans qui faisait régulièrement don d'argent aux gens pauvres du quartier. Ces individus auraient notamment affirmé auprès des habitants du sous-district de Pesangrahan qu'elle se montrait charitable afin d'accroître le pouvoir de sa « magie ». Les trois hommes (Djayadih, 62 ans, Madany, 48 ans, et Mashur, 45 ans) auraient dit aux récipiendaires de ces dons, usuellement des orphelins, qu'avec son nouveau pouvoir, Djuriah espérait que les gens l'aideraient à bâtir une mosquée et une maison à Cinere sans avoir à déboursier un centime. « Influencés par ces rumeurs sans fondements, environ 2 500 petits orphelins qu'elle avait l'habitude de nourrir ont refusé de se rendre à l'école que Djuriah a bâtie pour eux à Kampung Sawah, craignant qu'elle soit une sorcière ou quelque chose du genre. Djuriah, qui est dans le domaine des transactions immobilières, était très en colère et elle a annulé ses donations pour cette année » a déclaré l'officier Nono²².

- 22 En second lieu, les accusés potentiels ont ceci en commun que, de l'avis unanime de leurs détracteurs, ils « ne se conduisent pas comme il faut ». Autrement dit, ils enfreignent un code tacite de comportement : ils sont « hautains » (*sombong*) quand ils devraient être modestes, font un étalage outrancier de leur richesse quand il leur faudrait garder profil bas. Pire encore : ils ne s'acquittent plus de leurs devoirs sociaux, fuyant leurs familles et refusant de prendre part aux cérémonies de commensalité comme les repas rituels (*slametan*). Tout comportement étrange peut ainsi donner prise au soupçon de relations coupables avec le « monde invisible ». Diman, qui tient un warung de fruits de mer sur la *jalan* Parangtritis, affirme par exemple que « quelqu'un qui tient tout le temps ses mains derrière son dos, ce n'est pas normal : c'est qu'il porte un *thuyul* ». Le simple fait de

n'avoir pas une attitude « ouverte », de ne pas saluer ses voisins (tenir ses mains croisées derrière son dos est le signe du refus de saluer, donc d'une attitude arrogante) peut devenir un indice du choix des arts occultes.

- 23 Clifford Geertz notait déjà, à la fin des années 1950, que « les gens accusés de posséder des thuyul rentrent facilement dans une seule et même catégorie sociale : ce sont souvent des déviants sociaux [qui] parlent fort, sont agressifs, manquent d'éducation, sont mal fagotés et ont l'habitude fort peu javanaise de dire sans détours aux gens ce qu'ils ont sur le cœur » (Geertz, 1960 : 22). Pour ce qui est de T'sien Ong, le patron sino-indonésien suspecté d'avoir noué un pacte avec un Singe Blanc, la plupart de mes interlocuteurs de Karangajen s'accordaient pour lui imputer une série de défauts socialement rédhitoires. Il n'habitait pas dans le quartier mais à plusieurs kilomètres au sud de la ville (le long de la jalan Parangtritis qui relie Jogjakarta à la côte), sa femme ne faisait pas elle-même ses courses au marché mais envoyait une domestique (pembantu), et il parlait « de façon grossière » (kasar) à ses employés (ce qui est une façon de dire qu'il ne maîtrisait pas les différents niveaux d'adresse en javanais, et de monter ainsi en épingle la question de son allochtonie). Bien sûr, c'est son statut ethnique assigné qui lui était reproché à travers tous ces faux-pas. T'sien Ong était un orang Cina, un « Chinois », c'est-à-dire pire que quelqu'un qui n'est pas d'ici : quelqu'un qui n'est « de nulle part », un complet « étranger » (orang asing). Tous les discours concernant son exubérante richesse (il avait « au moins trois voitures » selon Mas Jaba) se terminaient par une harangue xénophobe contre « les Chinois », « profiteurs » associés au régime de l'Ordre Nouveau. Mais dans d'autres cas, la rumeur vise ceux qui, bien que nés ici (ou à côté, c'est-à-dire quelque part à Java Centre ou Java Est, en pays dit « civilisé »), s'abstraient de l'ordre moral communautaire en faisant fi des impératifs de sociabilité. C'est ici moins le démon de l'inégalité sociale qui hante les imaginations que celui du non-conformisme. Toni m'a raconté une autre histoire qui illustre bien ce point :

J'ai entendu parler de quelqu'un qui a requis la magie d'une Bulus Njinggung. C'est le propriétaire d'un entrepôt, tout près d'ici [le nom reste en suspens]. Les Bulus Njinggung, ce sont des esprits maléfiques qui ont pris l'apparence d'une tortue d'eau douce. Si tu appelles la Bulus Njinggung, tu dois passer un contrat avec elle. Elle te donnera tout ce dont tu as besoin, de l'argent pour t'acheter une voiture ou une belle maison. Mais en échange il faut la satisfaire, il faut lui donner des victimes. Chaque année, il lui faut une victime. Ça peut être quelqu'un de ta famille ou bien un de tes employés. Même, ça peut être toi, tu peux lui donner des morceaux de ton corps : un bout de pied ou un doigt chaque année, par exemple. Ces morceaux-là, ils se transforment en écailles, en peau de tortue. [Question : Comment on peut reconnaître quelqu'un qui emploie des pasugihan ou une Bulus Njinggung ?] C'est facile. Par exemple, ce jeune-là, tu sais qu'il n'a pas de travail, qu'il aime jouer de l'argent, et il vient d'une famille très pauvre. Mais il a une moto toute neuve !! Une moto ça coûte, disons 6 millions de roupies (1 000 euro). Quand on travaille normalement, on peut gagner à peu près 500 000 roupies par mois, mais lui il en dépense 600 000 par mois, il a une moto, et pourtant il ne travaille pas. C'est comme ceux qui ont tout le temps des vêtements neufs. Bien sûr, il y a ceux qui font fortune parce qu'ils sont têtus en affaires [keras], et ils peuvent avoir une belle maison ou aller s'acheter un magnétoscope. Ça, c'est normal. Mais il y a des situations étranges [aneh]. Quand on travaille normalement, on a des relations normales [jelas, limpides] avec sa famille et avec la société. La vie est joyeuse dans la maison, on parle tout le temps, on rit. Mais ceux qui ont des thuyul ou une Bulus Njinggung, ceux-là ils ont des maisons silencieuses, ils n'ont pas de relations avec leurs voisins, ils ne bavardent pas. Ils ne sortent pas du tout. Les gens disent : « Il est bizarre ce type-là ». Et ceux qui ont des Bulus, il faut qu'ils les nourrissent. Alors leur jambe devient toute blanche, parce qu'ils l'ont donnée à la tortue. Alors tu les repères facilement, parce qu'ils boîtent ou qu'ils cachent leurs mains »²³.

- 24 Le propos de Toni, tout comme celui de Bu Harto concernant le Singe Blanc, ne se comprend pleinement que rapporté à un imaginaire social spécifique : celui du quartier ou du « village ordonné » (*desa diatur*) – une unité de vie collective, harmonieuse, close sur elle-même, imperméable au conflit ouvert et rebelle aux inégalités de fortune dès lors que celles-ci ne sont pas euphémisées au moyen de l'expression symbolique d'une solidarité naturelle entre co-résidents (*gotong-royong*)²⁴. C'est sur ce terreau social et imaginaire, dans le cadre de quartiers et de villages qui se pensent comme des communautés solidaires mais sont en réalité ébranlés par l'essor d'idéologies consuméristes poussant les jeunes ménages à adopter des styles de vie « individualistes », que prolifèrent les histoires de magies d'enrichissement.
- 25 Il est en effet significatif que Toni utilise, pour décrire la déchéance de celui qui fait appel aux Tortues de Jimbun et stigmatiser l'étrangeté de son comportement, les mots : « sa maison est silencieuse » (*rumahnya sepi*). Car dans le langage moral du *desa diatur*, du village idéal, une maison silencieuse constitue une terrible aberration. Elle est le synonyme d'une rupture des relations communautaires (on n'y donne pas de slametan comme il est d'usage de le faire à chaque étape déterminante du cycle de vie) et de tarissement de la capacité reproductive du ménage (il n'y a pas de rires d'enfants). Bref, c'est le signe patent d'une mort sociale. Une maisonnée outrancièrement individualiste est en soi un scandale : la négation pure et simple des systèmes complexes d'interaction qui assurent un semblant d'harmonie en masquant les inégalités de richesse et de pouvoir les plus criantes.
- 26 L'image de la « chambre spéciale », la *kamar khusus* plongée dans l'obscurité pour accueillir les ébats adultérins d'une femme de mauvaise vie avec un Singe Blanc, prend également place dans cet ordre de métaphores. La *kamar khusus*, anomalie de l'espace domestique, traduit ou exprime une anomalie sociale, un défaut de commensalité. Dans sa confession recueillie par le magazine Posmo, un ancien propriétaire de *thuyul* de la région de Jogja liste six critères qui permettent d'identifier avec certitude ceux qui sont en cheville avec les créatures maléfiques. Or le cinquième de ces critères (*ciri-ciri*) s'énonce ainsi : « dans la maison [d'un propriétaire de *thuyul*], il y a une pièce spéciale ou une pièce vide (*kamar khusus atau kamar kosong*) sans lampe, avec une fenêtre qui reste fermée le jour et ouverte la nuit »²⁵. « Fermée le jour » : l'antithèse de la sociabilité humaine. « Ouverte la nuit » : le symptôme de l'incapacité à clore la cellule conjugale pour en préserver le potentiel productif et reproductif. La maisonnée ne trouve alors plus sa place dans les circuits d'interaction rituelle et économique avec le reste du *kampung* (quartier).

Des histoires qui finissent mal : les lynchages pour fait de magie de richesse

- 27 Comme nous l'avons déjà noté, les histoires de *thuyul* et autres setan finissent généralement assez mal. T'sien Ong a échappé au sort affreux souvent réservé, à Java, aux gens accusés de pratiquer les *ilmu pasugihan* (les magies d'enrichissement). Un individu soupçonné d'avoir contracté un pacte avec les démons pour assouvir sa cupidité aux dépens de ses voisins aura du mal à éviter le lynchage. Par exemple, en janvier 2001, dans le petit village de Mergosono, près de Kebumen, la maison d'un vieil homme qui était « accusé d'élever des *thuyul* » par l'un de ses voisins, dont le fils était alors tombé gravement malade, a été pillée puis incendiée par une « foule devenue folle » (*massa*

diamuk) d'environ 200 personnes, toutes issues des environs. L'accusé (un paysan âgé de 50 ans) et sa famille ont été copieusement « rossés » par les agresseurs. Ces derniers ont ensuite brisé en menus morceaux, puis brûlé un à un, tous les emblèmes d'opulence de la famille : « une moto Honda, trois bicyclettes, deux fauteuils d'angle, un poste de télévision, un poste de radio, un radiocassette, une armoire, les fenêtres [et] la porte ». Quinze personnes interpellées dans le cadre de cette affaire par la police locale ont avancé, pour leur défense, qu'elles souhaitaient *main hakim sendiri*, « rendre elles-mêmes la justice »²⁶. Dans la région de Purworejo, au mois de mai suivant, c'est la maison d'un homme du nom de Sumardi qui a été « mise en pièces par un groupe de villageois ». Sumardi était soupçonné de cacher des *setan* dans un petit réduit souterrain lui servant de cave²⁷. L'expédition avait été décidée à l'initiative de certains voisins « qui tombaient très souvent malades » (sous-entendu *trop* souvent). Sumardi était par chance absent de chez lui le jour fatidique mais les agresseurs ont jeté des pierres dans ses fenêtres, puis soumis son épouse à un violent interrogatoire²⁸. Dans les deux cas, les victimes étaient accusées d'avoir sacrifié à leurs démons domestiques certains des enfants et adolescents du voisinage qui s'étaient soudain mis à « délirer » et à « balbutier des propos incohérents ».

- 28 Qui dit « contrat » avec un *setan* dit en effet rémunération sacrificielle, selon le principe du « paiement en retour » (*imbalan jasa*), donc maladie et mort parmi le proche entourage du propriétaire. Le véritable problème, avec les *setan*, c'est qu'il faut payer leurs services, de sa personne ou de celle d'autrui. Il suffit par exemple qu'un enrichissement brusque coïncide avec une épidémie de fortes fièvres rétives à la pharmacopée locale, et codées par les malades eux-mêmes dans le langage de la possession démoniaque ou de l'attaque en sorcellerie, pour que s'enclenche la dynamique sanguinaire de la vengeance collective. Dans la majorité des cas mentionnés, les victimes de cette vengeance (T'sien Ong, Jani et Sumardi) avaient en commun de faire trop visiblement étalage de leur fortune – possédant qui une demeure trop richement meublée, qui une Honda rutilante. On ne peut comprendre la cérémonie improvisée de destruction de richesses, l'espèce de *potlatch* macabre qui ponctue certains lynchages, qu'en gardant à l'esprit le fait que le recours aux *setan* est un *pasugihan* : un moyen magique d'enrichissement aux dépens d'autrui. En Malaisie péninsulaire également, parmi les familles malaises d'origine javanaise, la croyance aux *thuyul* s'insère dans un discours critique sur les nouvelles formes d'enrichissement, ainsi que le prouve cette histoire recueillie au début des années 1980 par Aihwa Ong dans un village du Selangor :

Ahmad et Edah [étaient] un couple entreprenant, jamais fatigué de rechercher d'autres sources de revenus [...]. Ahmad travaillait simultanément comme agent de marketing et comme coiffeur, tandis qu'Edah cultivait des légumes pour les revendre. [...] Pour un couple qui approchait de la quarantaine, ils étaient jugés inhabituels en ce qu'ils n'avaient que deux enfants en âge d'aller à l'école. Leur accumulation rapide de richesses excitait d'autant plus l'envie que leur emploi du temps surchargé les maintenait à l'écart des actes [collectifs] de sociabilité. De fait, au lieu de prendre part à la construction d'une maison ou à la préparation d'un slametan (repas rituel), le couple arrivait tardivement, n'apportant, en guise de contribution, que des mets tout préparés achetés en boutique. [...] Les voisins murmuraient que leur rapport compulsif au temps était le fruit des exigences de leur thuyul familial, qu'ils avaient élevé afin qu'il dérobe de l'argent dans le voisinage. Renversant le rapport de forces avec ses maîtres, le thuyul malveillant les conduisait à travailler toujours plus, dans une quête effrénée de richesse. [Ahmad fut par la suite impliqué dans une sordide affaire d'adultère – ce qui confirma aux yeux des voisins le jugement d'immoralité qu'ils avaient de longue date porté sur lui]²⁹.

Conclusion

- 29 Le *thuyul*, en somme, n'est autre que le démon de l'inégalité sociale. À Java, il aide à donner sens à la répartition inique de la richesse sur laquelle reposait l'Ordre Nouveau du président Suharto, et que la *Reformasi* n'a pas encore réussi à rectifier. Il résume aussi les menaces qui pèsent sur les foyers du fait des dilemmes moraux entourant l'activité productive. On peut ainsi concevoir la croyance aux *thuyul*, ou du moins certains de ses usages, comme une technique de conjuration morale des dynamiques nouvelles d'enrichissement, en ce sens que les récits qui les mentionnent ont tous à voir avec des représentations subjectives de l'injustice sociale ou de l'immoralité induites par l'avidité. Que le principal sentiment associé à la quête d'un partenariat avec les créatures invisibles soit la jalousie, indique que l'on se trouve en présence d'une lecture critique des relations sociales, viciées par l'incommensurabilité des fortunes. Le principe contractuel de la rémunération sacrificielle des *setan* – le « paiement en retour » de leurs prestations sous forme de sacrifices humains – se retrouve d'ailleurs dans la plupart des histoires concernant l'usage de magies d'enrichissement, et notamment dans les récits qui mentionnent la déesse Ny Blorong³⁰. Le recours instrumental aux habitants du « monde invisible » se paye toujours du prix fort, car les victimes offertes à un *setan* doivent être des « proches » de son propriétaire : son fils ou sa fille, ses voisins, ses employés. On ne saurait exprimer plus clairement le dégoût ressenti face aux ravages provoqués, au sein du village ou de la famille, par l'« argent rapide ». L'idée de « pactes » maléfiques conclus entre un individu envieux et un *setan* transcrit de la sorte une vision pessimiste de l'économie salariale contemporaine, censée favoriser de mille façons la rupture des liens communautaires.
- 30 Il faut, enfin, insister sur le danger d'une lecture purement métaphorique de la croyance aux *thuyul*. La question n'est pas tant, en l'espèce, de savoir ce en quoi les gens qui évoquent les *thuyul* « croient ». Il s'agit plutôt de procéder à une double manœuvre analytique : d'une part, expliciter la syntaxe morale des discours convoquant la figure du *thuyul* en détaillant le réseau des motifs récurrents qui tissent la trame des récits individualisés ; de l'autre, détailler tout un ensemble d'effets sociaux concrets (mise en accusation, lynchage) s'énonçant, *ex post* ou *ex ante*, dans le langage de la rencontre avec les créatures du « monde invisible »³¹. Il ne suffit pas de dire que les gens « croient (ou non) aux *thuyul* » – ni même de préciser les modalités de cet état de croyance (adhésion acritique, ironie, scepticisme) ou d'inventorier les images auxquelles il renvoie. Il faut encore comprendre pourquoi le présupposé de l'état de croyance devient la prime condition d'énonciation de certains jugements sur la moralité de la vie sociale – et pour cela resaisir dans sa dynamique même, lorsqu'il devient objet de dispute au travers d'une opération de dénonciation, l'usage pratique d'un motif de croyance.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER J., 1987. *Trade, Traders and Trading in Rural Java*. Oxford, Oxford University Press.
- BADAN PUSAT STATISTIK, 1997. *Daerah Istimewa Jogjakarta dalam angka 1996* [La Région Spéciale de Jogjakarta en chiffres, 1996]. Kantor Statistik dan Bappeda Propinsi DIY, Jogjakarta : 11, 229-235.
- BAZIN J., 1991. « Les fantômes de Mme Du Deffand : exercices sur la croyance », *Critique*, 529-530 (juin-juil.) : 492-511.
- BERTRAND R., 2002. Indonésie, la démocratie invisible. Violence, magie et politique à Java. Paris, Khartala.
- BERTRAND R., 2003. « Un sujet en souffrance ? Récit de soi, violence et magie à Java », *Social Anthropology*, vol. 11, 3 : 285-302.
- BERTRAND R., 2005. État colonial, noblesse et nationalisme à Java : la Tradition parfaite (17^{ème} – 20^{ème} siècle). Paris, Khartala.
- BOWEN J., 1986. « On the Political Construction of Tradition. *Gotong-Royong* in Indonesia », *Journal of Asian Studies*, vol. 45, 3 (mai) : 545-561.
- BRENNER S., 1998. *The Domestication of Desire. Women, Wealth and Modernity in Java*. Princeton, Princeton University Press.
- GEERTZ C., 1960. *The Religion of Java*. Chicago, Chicago University Press.
- KOENTJARANINGRAT, 1994 [1984]. *Kebudayaan Jawa* [La culture javanaise]. Djakarta, Balai Pustaka.
- KREEMER J., 1897. « Blorong of de Geldgodin der Javanen » [Blorong ou la Déesse de l'Argent des Javanais], *Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, vol. 23 : 1-12.
- ONG A., 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malaysia*. Albany, State University of New York Press.
- PEMBERTON J., 1994. *On the Subject of « Java »*. Ithaca, Cornell University Press.
- POERWADARMINTA J. S., 1939. *Baoesastra Jawa*. Batavia, De Wolters.
- SUJAMTO, 1997. *Refleksi Budaya Jawa dalam Pemerintahan dan Pembangunan* [Réflexions sur le rôle de la culture javanaise en matière de gouvernement et de développement]. Semarang, Dahara Prize.
- SUPARDI I., 1955. *Nyai Blorong, kawruh kasugihan* [Nyai Blorong, la science mystique de la richesse]. Surabaya, Panjebar Semangat.
- SUWANDI R., 2000. *A Quest for Justice. The Millenary Aspirations of a Contemporary Javanese Wali*. Leyde, KITLV Press.
- ZAHWAN A. H., 2000 [1997]. *Kontak dengan Jin Muslim* [Entrer en contact avec les djinns musulmans], Solo, C. V. Aneka, 7^e éd. : 15-18. Texte traduit et commenté in Romain Bertrand (2002 : 49-50).

NOTES

1. En 1996, la ville de Jogjakarta, chef-lieu de la Région spéciale de Jogjakarta, comptait 471 000 habitants. En dehors de l'agriculture, les principaux secteurs d'emploi étaient la manufacture artisanale et semi-industrielle de textiles (les *batik*), l'administration publique (près de 35 % de la population active recensée) et le BTP. Données extraites de Badan Pusat Statistik (1997 : 11, 229-235).
2. Les confidences de Toni ont été recueillies en 2000 et portent sur des événements survenus à compter de la mi-98.
3. Les témoignages recueillis dans le cadre de cette étude sur les récits de rencontres avec des *thuyul* l'ont été sous forme d'entretiens non-directifs menés en indonésien avec une trentaine d'habitants de Karangajen au cours de deux séjours de recherche, en 2000 et 2001. Le choix des interlocuteurs s'est fait par la voie sinueuse de relations de confiance, et souvent de complicité, nouées au cours de séjours étalés de 1997 à 2001.
4. C'est ce terme javanais de *aneh* (étrange, bizarre, inquiétant) qui marque le passage, émotionnellement très perturbant, à un monde brusquement ouvert à la possibilité de la rencontre avec les créatures invisibles – c'est-à-dire à un régime d'expérience qualitativement distinct. Est dit *aneh* tout ce qui n'est pas conforme à l'expérience ordinaire, exclusivement humaine, du monde social.
5. Le Mont Kemukus est situé à une trentaine de kilomètres à l'ouest de Sragen. La légende veut qu'y reposent deux amants incestueux, le Prince Samodra de Demak et sa belle-mère la *Raden Roro Ontrowulan*. De nombreux pèlerins viennent se recueillir sur leur tombe pour voir leurs vœux de bonheur marital ou de rencontre romantique exaucés. Mais dans les années 1970 et 1980, la zone toute proche du barrage de Kedung Ombo est devenue un haut-lieu de la prostitution et de l'adultère. Une cinquantaine de petits hôtels s'alignent désormais en demi-cercle autour du site sacré.
6. Suzanne Brenner (1998 : 155 & 241-246 sur la figure de la *wanita karier*).
7. Rahardjo Suwandi (2000).
8. Voir par exemple les conseils précis prodigués dans A. Hamid Zahwan (2000 : 15-18).
9. Dans son *Baoesastra Jawa*, W. J. S. Poerwadarminta définit un *pasugihan* comme « tout moyen (amulette, etc.) de rendre quelqu'un riche (sarana [djimat slp] sing ndjalari bisa soegih) » (1939 : 570). Se mettre en quête d'un *pasugihan* se dit *golek pasugihan*. Je traduis ici *pasugihan* par « magies de richesse » au sens de « moyens magiques d'enrichissement ».
10. J. Kreemer (1897, vol. 23 : 1-12). Une évocation contemporaine de la légende de Ny Blorong se trouve dans Imam Supardi (1955).
11. La personne qui m'a fourni toutes ces précisions sur les moyens de se « prémunir » contre les *thuyul* en tirait la conclusion que c'est pour échapper à leurs chapardages que les Chinois (qui comme chacun sait ont toujours de la petite monnaie cachée partout) mettent des aquariums dans leurs maisons.
12. Koentjaraningrat (1994 : 340, 413).
13. Cf. sur ce point à Romain Bertrand (2003).
14. *Tempat angker* signifie « lieu inquiétant, étrange, dangereux », mais aussi « lieu hanté », habité par des *setan*.
15. « Anda ingin memiliki tuyul ? » [Vous souhaitez devenir propriétaire d'un *thuyul* ?], *Posmo*, 49, 29 janvier-4 février 2000 : 39.
16. Informations tirées du site www.jualtuyul.kukuhtw.com, accédé le 10 mars 2005.
17. Lorsque le prix de l'essence a augmenté de 30 % en juin 2001, ainsi qu'il en était convenu avec le FMI dans une *Lettre d'Intention* (Loi), le prix du riz a augmenté dans les 24 heures de 20 % et

celui du piment de 60 %. Voir « Prices of Basic Commodities up at Traditional Markets », *The Jakarta Post*, 20 juin 2001.

18. Jennifer Alexander (1987).

19. Données extraites du *Courrier Financier d'Asie du Sud-Est*, 161, février 2000.

20. Suzanne Brenner (op. cit. : 216).

21. Sujanto (1997 : 148-168).

22. « Three Men Detained for Slander », *The Jakarta Post*, 24 janvier 2000: 3.

23. Ce discours recoupe les remarques de John Pemberton (1994 : 273, note 7). Pemberton note en effet que « dans le marais de Jimbun, dans le district de Klatén près de Jogjakarta, de grosses tortues marbrées de blanc font en sorte que les mortels qui concluent un contrat avec elles reçoivent des rémunérations financières. La logique de ce "contrat" repose sur un "paiement en retour" (imbalan jasa), ce qui veut en fait dire que l'on doit mettre son âme en gage. Au fur et à mesure que les personnes ayant bénéficié de ces pactes vieillissent, leur peau se couvre de tâches blanches. Lorsqu'ils meurent, les profiteurs de Jimbun ne gagnent pas directement le paradis mais se transforment en esprits-tortues et deviennent source de richesse pour les futurs pèlerins des marais ». Il est plus que probable que l'expression *Bulus Njinggung* qu'employait mon interlocuteur était une variation sur *bulus Jimbun*.

24. L'idée de l'existence d'une « culture d'entraide mutuelle » (*gotong-royong*) dans les villages est un mythe qui remonte à la période coloniale et dont l'Ordre Nouveau a beaucoup joué. Voir sur ce point John Bowen (1986).

25. « Kelaparan, minta tumbal manusia. Membongkar Jual Beli Tuyul di desa Surocolo, Bantul, Yogyakarta » [Affamé, il réclame un sacrifice humain. Un commerce de *thuyul* dévoilé dans le village de Surocolo, Bantul ; Jogjakarta], *Posmo*, 45, 21-26 janvier 2000 : 24.

26. « Dituduh punya tuyul, seisi rumah dibakar », *Suara Merdeka* [Il est accusé de posséder un *thuyul*, sa maison est réduite en cendres], 31 janvier 2001.

27. Les maisons javanaises ne disposent généralement pas d'extensions souterraines. Or il semble que la demeure de Sumardi avait bien une cave. Cette anomalie de l'espace domestique pourrait suffire à expliquer le choix de la « cible » (l'article utilise le terme *sasaran*, qui désigne une cible de tir à l'arc) par les villageois.

28. « Sumardi disangka memelihara tuyul », *Kedaulatan Rakyat* [Sumardi suspecté d'élever des *thuyul*], 26 mai 2001.

29. Aihwa Ong (1987 : 108-110).

30. Jaclin Craig note en effet que dans la région de Malang, la croyance à Ny Blorong implique le principe de la rémunération sacrificielle : « le chanceux récipiendaire de la richesse (dispensée par Ny Blorong) ne doit pas seulement lui fournir des offrandes extravagantes : il doit encore subir la perte d'un ou de plusieurs êtres chers, qui seront emportés par la maladie ou par un accident » in « How the Rich get Richer », *Inside Indonesia*, 69, janvier-mars 2002 : 2 de l'encart *Learning about Indonesia*.

31. Jean Bazin (1991).

RÉSUMÉS

À partir d'enquêtes de terrain menées dans la ville de Jogjakarta (Java Centre) de 1997 à 2001, au plus fort de la crise politique et économique indonésienne, cet article revient sur les usages politiques concrets de certains motifs de croyance. Les histoires de *thuyul* et de « Singe Blanc »

recueillies dans le quartier de Karangjajen permettent d'entrevoir la manière dont certains acteurs sociaux mobilisent la référence au « monde invisible » pour mettre en accusation des notables arrogants et disqualifier des styles de vie jugés incompatibles avec l'ordonnement rituel de la sociabilité intra-communautaire. Les *thuyul* sont de petits esprits chapardeurs qui, sur ordre d'un propriétaire mal intentionné, dérobent de l'argent dans les maisonnettes du voisinage : ce sont des créatures liées aux soucis de fortune, dont la mention permet de mettre en dispute, plus ou moins publiquement, les inégalités supposées de richesse entre habitants d'un même village ou d'un même quartier. Le « Singe Blanc » est une créature maléfique qui apporte la richesse à son commanditaire en échange du sang ou de l'esprit de victimes désignées : les récits qui l'évoquent, et qui appartiennent à des cycles populaires javanais englobants, permettent l'énonciation d'un jugement moral sur les modes « illégitimes » d'accumulation. De façon générale, l'accusation de recours aux magies (maléfiques) d'enrichissement (*pasugihan*), qui se solde fréquemment par l'ostracisation et le lynchage, provoque la mise en débat des critères de la bienséance sociale, et donc de l'appartenance à l'espace « ordonné » de la vie collective.

Based upon material gathered during fieldwork in Central Java in the period 1997-2001 – at a time when Indonesia went through a disruptive political and economic crisis –, this article focuses on some practical political uses of patterns of belief. In the cases under scrutiny, individualised stories mentioning *thuyul* and the « White Monkey » are used by social actors in order to publicly stigmatise the arrogant behaviour of local notables and to reassert the relevance of idealised moral standards of social life. *Thuyul* are thieving spirits who, under the instruction and guidance of a jealous human master, steal money from neighbourhood households at night: they are linked to money matters – hence to the subjectively perceived uneven distribution of wealth – and are often considered like pure commodities. The « White Monkey » is a malevolent creature that brings wealth to the one who « makes a deal » with it in exchange for the blood or spirit of selected victims. It belongs to large-scale popular Javanese mythologies used in order to craft and spread moral judgements about « illegitimate » modes of accumulation and « deviant » life-styles. Those accused of making use of « wealth magics » (*pasugihan*) are often lynched or ostracised. Discourses about these malevolent uses of the « invisible world » lead to small-scale public debates about sensitive political questions such as the criteria of belonging to local moral communities elusively defined by commonly agreed-upon ways of interacting with friends, family members and neighbours.

INDEX

Keywords : Indonesia, Java, *pasugihan*, shamanism, spirit cults, *thuyul*, wealth magics

Mots-clés : esprits, guérison chamannique, Indonésie, Java, magies de richesse, *pasugihan*, *thuyul*

AUTEUR

ROMAIN BERTRAND

CERI-FNSP